

HACIA UN HUMANISMO NATURALISTA

por Roberto Brie. - San Miguel

En la entrega de Abril-Mayo de "Estudios", Felipe Mc Gregor, en una feliz síntesis, hacía notar la vitalidad y preponderancia que dentro del pensamiento moderno tiene el fascinante problema del hombre. Y al hacer referencia a los distintos humanismos contemporáneos (marxista, existencialista, cristiano, racionalista, etc.) que aspiran a ser la auténtica interpretación del hombre y que pretenden construir un hombre nuevo y un mundo mejor, indicaba la existencia del moderno humanismo naturalista del mundo anglo-sajón, cuyo principal teórico es Corliss Lamont.

La importancia creciente del problema de los humanismos, avalada por la atención que ha merecido en los últimos años en congresos de Filosofía y en encuentros internacionales, y sobre todo la reciente publicación castellana de la obra más representativa de Lamont (1), son el motivo de estas reflexiones, deudoras en gran parte al ilustre profesor de la Universidad Católica de Lima, antes mencionado.

(1) CORLISS LAMONT, *El Humanismo como una Filosofía*. Ed. Claridad, Bs. Aires. 1956. A esta edición se refieren las citas del texto.

En 1949 Corliss Lamont publica una obra, "**Humanism as a Philosophy**", cuyo contenido estaba ya insinuado en artículos y libros anteriores (2). En ella encuentra el Humanismo Naturalista norteamericano la expresión definitiva y precisa de su pensamiento, y en su autor al teórico de todo un movimiento que, aunque hasta hoy no ha trascendido más allá de ciertos círculos intelectuales y universitarios, comienza ya a descender a la arena de las discusiones y la polémica.

EL "MANIFIESTO HUMANISTA"

Podemos situar el origen de este movimiento en el "**Manifiesto Humanista**" que, con las mismas características y pretensiones con que un siglo antes Carlos Marx lanzara el Manifiesto Comunista, publica en 1933 un grupo heterogéneo de asociaciones norteamericanas, refrendado también por un núcleo de intelectuales y profesores universitarios. Apareció en

(2) Cfr. *The illusion of Immortality*, Putnam 1935; trad. cast. Ed. Claridad, 1957. Item: *The Humanist tradition*, en "The Humanist", IV, 2; *Equivocation on Religious issues*, en *The Journal of Religion*, 1934, 412, etc.

el primer número de la revista "The Humanist".

En ocho puntos resume Lamont esta concepción mesiánica del hombre y del mundo, que sitúan con bastante aproximación en el clima de su pensamiento:

"En la filosofía Humanista existen ocho proposiciones centrales, a saber:

Primero, el Humanismo cree en una cosmología, metafísica o actitud naturalista hacia el universo que excluye todas las formas de lo sobrenatural, y que considera a la Naturaleza como la totalidad de la existencia, seguida por un sistema en constante evolución que existe independientemente de cualquier mente o conciencia.

Segundo, el Humanismo, apoyándose en los hechos probados por la ciencia, cree que el hombre es un producto de evolución de esa gran Naturaleza de la cual es parte y que es una unidad insuperable de cuerpo y personalidad, no existiendo supervivencia más allá de la muerte.

Tercero, el Humanismo cree que el pensamiento humano es tan natural como la marcha o la respiración, que está indivisiblemente unido al funcionamiento del cerebro, y que las ideas, lejos de existir independientemente en algún otro reino, surgen y tienen realidad solo cuando un complejo organismo vivo —el hombre— interacciona con su ambiente y es intelectualmente activo.

Cuarto, el Humanismo, depositando su fe en el hombre, cree que los seres humanos poseen el poder o la facultad de resolver sus propios problemas mediante la razón y el método científico, aplicados con valor y visión.

Quinto, el Humanismo cree, en oposición a todas las teorías de la predestinación, determinismo o fatalismo universales, que los seres humanos poseen verdadera libertad de acción creadora, y son, dentro de ciertos límites, los dueños de sus propios destinos.

Sexto, el Humanismo cree en una ética o moralidad que basa todos los valores humanos en las experiencias y relaciones terrenales; considerando que su devoción ha de ser la felicidad, la libertad y el progreso en este mundo —progreso económico, cultural y ético— de todo el género humano, independientemente de la nación, religión o raza.

Séptimo, el Humanismo cree en el mayor desarrollo posible del arte y del conocimiento de la belleza incluyendo la apreciación de la Naturaleza exterior, de modo que la experiencia estética pueda conver-

tirse en una realidad en la vida de los hombres.

Octavo, el Humanismo cree en un progreso social trascendental que tienda al establecimiento en todo el mundo de la democracia y la paz sobre las bases de un orden económico floreciente y cooperativo, nacional e internacional". (p. 31-32).

El Humanismo Naturalista, que es para L. "el" humanismo contemporáneo es el fruto de un sincretismo de elementos de filosofía no humanistas tales como el Dualismo y el Idealismo, de la filosofía de la Naturaleza y del Materialismo; de elementos humanistas Renacentistas; de la idea de democracia; de contribuciones de varias religiones y filosofías, y de conclusiones de las ciencias, el arte y la literatura.

SU ESTRUCTURA

La meta del Humanismo Naturalista es "el bienestar de todo el género humano" (pág. 33); su método fundamental y punto de partida, "la confianza en la razón y en el método científico... que significan en realidad una fe esencial en ese proceder" (pág. 12). Como se ve, se renuevan metodológica y doctrinalmente las posiciones del cientismo ingenuo, del positivismo y del Materialismo de fin de siglo; ese optimismo y fe ciega en el progreso indefinido que hacían exclamar a Renán en un éxtasis profético que los dolores, la muerte y la guerra quedarían borrados de la tierra en pocos años. "El método de la ciencia extendido a todos los campos del pensamiento y del comportamiento humano, ofrece a los hombres la mayor esperanza para vencer sus dificultades" (pág. 12).

Su núcleo lo constituye un ateísmo positivo, o mejor anti-teísmo, que quiere ser constructivo, y que es presentado como el punto de apoyo de una filosofía total de la existencia individual, social

y política. Lo mismo que el de Feuerbach, Marx, Comte o Nietzsche, este nuevo humanismo se cree y se quiere definitivo. Sobre la desaparición radical de Dios y de la inmortalidad, construye al hombre prometido, que se basta a sí mismo y que con la fe en la ciencia y en la técnica, transformará al mundo. Podemos notar tres características fundamentales de este humanismo.

Es un **Humanismo Antropocéntrico**: el hombre es el centro de la visión del universo; y su vida, y sólo su vida es lo que da valor a este mundo. Ella es el único valor absoluto. Dios es incognoscible; y además de ser molesto, es una categoría ancestral incompatible con la civilización y la ciencia. El hombre es un creador; por obra de sus manos, de sus máquinas o de sus cálculos está recreando continuamente al mundo. Frente a los demás hombres que tienen como él la misma misión creadora, el hombre se siente respetuoso. En lo institucional, ese respeto es la democracia. El futuro es la causa final de su quehacer actual. Y esta preocupación de la conquista del futuro es su única preocupación. De ahí la importancia que se le da a la educación. Su concepto de la democracia, es la democracia diluida, utópica, eminentemente planificadora y estatista del Socialismo (pág. 234).

Es un **Humanismo Naturalista**, como visión del mundo. El mundo es el campo del obrar humano; pero ese mundo es mirado como un lugar sin absolutos y sin fronteras, de infinitas posibilidades, pues "la materia es infinitamente productiva" (pág. 126). Y así como no hay absolutos geográficos, tampoco hay absolutos culturales e ideológicos. No hay nada definitivo; todo es relativo. El pragmatismo de James, Dewey y Santayana pulula en sus páginas y en las citas de

Lamont. Por otra parte no es conveniente que el hombre intente pasar más allá de los límites que le impone la apariencia física del universo con interrogantes comprometedores, porque "en ningún caso puede darse una respuesta al **porqué**" (pág. 125).

Es un **Humanismo Secularista**; esta denominación con la que también se lo ha caracterizado, es una de las más exactas si se considera el lugar preponderante que tiene en los escritos de Lamont la refutación del mito cristiano, de todos los fundamentos de una concepción religiosa de la vida, y de cualquier concepción meramente espiritualista, que fundamente la vida individual y social (3). A este respecto es ilustrativa la afirmación de L. en la Introducción a la tercera edición inglesa de su libro:

"A continuación citamos quince categorías, comunes en la historia de la filosofía, que el Humanismo desecha como fundamentos irreductibles o aplicables a la esencia de la realidad: Mente (Razón, Inteligencia, Conciencia), Idea, Verdad, Espíritu (Alma), Personalidad, Voluntad, Propósito (Designio, Providencia), Amor, Bien (Valor, Moralidad), Mal, Belleza, Vida (Fuerza Vital, Elán Vital), Causa Primera, Tiempo y Espacio como absolutos". (p. 19).

Por eso "para el Humanismo... el problema más importante y trascendental, vinculado con la naturaleza y destino del hombre, es determinar la especie de relación existente entre el cuerpo físico y la personalidad, que incluye al espíritu en todos sus aspectos", porque el "litigio entre mortalidad e inmortalidad es decisivo en el argumento del Humanismo contra el supernaturalismo"; el rechazo científico de la inmortalidad es la condición para la ulterior desaparición de

(3) Basta recorrer las páginas de sus dos principales obras para ver cómo su estructuración y argumentos están centrados en este problema.

la idea de Dios; temas en los que están "implícitos... los problemas de conocimiento, ética, educación, libertad individual" (pág. 86). Resuelto así este interrogante, llegamos a la conclusión de que "definitivamente es destino del hombre (está) dentro de los límites muy amplios de este mundo natural" (pág. 109). Esto supuesto, será posible la instauración de una "civilización Humanista" en la que los principios de la Filosofía Humanista sean dominantes y encuentren incorporación práctica en las leyes, instituciones, economía y cultura, y en todos los aspectos más significativos de la vida individual y social" (pág. 248); cosa que se llevará a cabo por medio de una "planificación" que va de lo individual a lo internacional (pág. 253) y en la que será "tarea esencial" la "secularización de todos los ritos y ceremonias" humanos, tales como la Pascua, la Navidad, casamientos y funerales. etc., que "deberán estar basados en una filosofía no sobrenatural (4).

¿TOLERANCIA?

Aún cuando L. presente al H. N. como un conjunto de opiniones susceptibles de crítica y rectificación, pues "adoptar la actitud dogmática implícita en el "yo sé", sostenida por muchas religiones y filosofías del pasado y del presente, sería contrariar uno de los principios básicos del Humanismo" (pág. 00), con todo, la obra de L. se resiente de un acentuado carácter dogmático. Su método funda-

mental, la fe esencial en el método científico, es un signo. La estructura de su argumentación, quizá el más típico. Pero el signo más sobresaliente que niega por sí solo los principios de "tolerancia y convivencia" que deberán regir la civilización humanista —la cual "tendrá que contener muchas corrientes diferentes, incluyendo tendencias no-humanistas y anti-humanistas" (pág. 250)—, es la virulencia con que este movimiento ataca todas las formas de espiritualismo, principalmente las formas religiosas, y en particular al catolicismo.

El exponente más significativo de esta virulencia lo constituyen las dos obras de Paul Blanshard, uno de los teóricos del movimiento, publicadas en 1949 y 1951 respectivamente: "**American Freedom and Catholic Power**" y "**Communism, Democracy and Catholic Church**". Ambos libros son una violenta acusación a la Iglesia Católica de ser por su organización, estructura y política, un totalitarismo. La gravedad que ve Blanshard en esta tendencia es su forma particularmente insidiosa de autoritarismo. Por eso señala el peligro civil que significan los 30 millones de católicos norteamericanos; peligro que debería ser reprimido con medidas igualmente vigorosas a las que se emplean contra el comunismo. Es imposible que un católico norteamericano pueda ser un ciudadano fiel a su país, porque su adhesión a una institución totalitaria le incapacita para vivir una plena democracia. Y llega a urgir a los no católicos a considerar a sus compatriotas católicos como traidores a las instituciones nacionales. Su argumentación se apoya en los mismos principios de Lamont al analizar la idea de la democracia y sus realizaciones futuras.

No podemos exagerar la influencia de este movimiento. Pero su gravitación en

(4) "Yo mismo, dice L. (p. 252), compuse un servicio fúnebre simple y experimental de acuerdo a las teorías humanistas: *A Humanist Funeral Service*, Beacon Press, 1947. La realidad de estos curiosos procedimientos, y su vigencia en ciertos sectores, se halla admirablemente satirizada por el novelista inglés Evelyn Waugh en "*Los seres queridos*".

los ambientes universitarios es indudable. Índice de ello es la afirmación de P. Miller, de Harvard, al comentar el libro de Blanshard: "es preciso que tomemos muy en serio el libro de Mr. Blanshard... mucho hemos reflexionado acerca de los cargos formulados por Blanshard. Y tenemos que la Iglesia ejerza una influencia desmedida en muchos dominios que no le corresponden... cine, radio, revistas y periódicos. Además nos inquieta el hecho de que muchos congresistas suelen votar no conforme a sus convicciones políticas sino a las religiosas o sectarias" (5). Tanto Blanshard como Lemont acusan a la Iglesia de aspirar a adueñarse del estado. En este punto están centradas las discusiones (6). Siendo la democracia algo arreligioso, amoral y sin contenido espiritual, es incompatible, dicen, con toda posición religiosa. Y como la educación es el eje sobre el que gira la estructuración de la futura sociedad, de ahí el laicismo virulento y absoluto que propugnan. Solo la escuela del estado puede formar ciudadanos, y la existencia de instituciones educacionales confesionales es un atentado contra la democracia.

La creciente influencia de esta corriente, movió al teólogo protestante Niebuhr a promover en 1950 una reunión de dirigentes protestantes, judíos y católicos, que versó sobre "La Naturaleza del Secularismo Americano", "El problema de la unidad de la comunidad nacional" y "El problema del sistema americano de

educación"; campos estos dos últimos sobre los que ha pesado particularmente el movimiento Humanista en cuestión.

CONDICIONAMIENTO HISTORICO

¿Cómo explicar el origen de esta nueva posición humanista? Ya indicamos que el pragmatismo, el Materialismo y las corrientes laicistas europeas, y el cientismo del siglo pasado gravitan inmediatamente sobre esta concepción del hombre. Pero existe indiscutiblemente un condicionamiento histórico que arroja mucha luz sobre su génesis, y al que nos referiremos esquemáticamente.

Recorriendo la historia y características del pueblo norteamericano, podemos verificar la existencia de una serie de constantes que hacen posibles las posiciones y actual vigencia de estas ideas. Los Estados Unidos son un país donde no existe el peso de la tradición; por lo tanto no existen esquemas conforme a los cuales se deba vivir ni desarrollar la vida individual y de las instituciones; téngase en cuenta que la tradición obra sobre la sociedad por medio de esquemas. En segundo lugar es un país joven; por lo tanto, una "posibilidad", y consecuentemente algo no-decيدido, como quiera que en eso consiste la posibilidad, en la ausencia momentánea de decisión o de tránsito al acto. Esto es algo muy arraigado en la conciencia del americano. Existe además una gran posibilidad humana de convivencia; la cultura americana es la fusión de multitud de corrientes culturales, razas, ideologías y religiones, que condicionan una actitud ausente de exclusivismos, y sensibiliza al americano en un común sentido de mutuo respeto. En cuarto lugar tiene hondas raíces la conciencia de las propias posibilidades en lo físico y en lo técnico;

(5) Citado por R. PATTEE. *El Anticatolicismo en los EE. UU.* "Latinoamérica", 1951, p. 388. Cfr. también: W. LYNCH, *Blanshardian Democracy*, en "Thought", 103 (1951) 581.

(6) Desde este punto de vista, y en relación al problema de Iglesia y Estado, las respuestas de John C. Murray son magistrales, en numerosos artículos en la revista "Thought" de Fordham University.

quien observe la historia del mundo en los últimos cuarenta años, no podrá menos de explicar, si no de justificar, esa confianza en la ciencia y en la técnica. Por último, es enorme la fe que tiene el norteamericano en sus instituciones democráticas; fe basada en los resultados que le da la experiencia.

Esta caracterización, necesariamente simplista por esquemática, nos puede aproximar a la explicación del Humanismo Naturalista en sus condicionamientos psicológicos e históricos. Su sincretismo ideológico es solo posible en esa escala, en el americano, que es el hombre del "half and half"; en quien se da —como gráficamente lo describía Mc Gregor— el fenómeno del "recorte ideológico", por fuerza de lo práctico y de la necesidad de convivencia de hombres y corrientes ideológicas o religiosas tan encontradas.

DIAGNOSTICO

Un análisis más detallado de la obra de Lamont sería necesario para una severa valoración de sus ideas, método y punto de partida. Nos reduciremos a indicar algunas de las hondas fisuras que afloran a lo largo de sus páginas.

La ausencia de una auténtica metafísica del hombre, es el primero y principal reparo al Humanismo Naturalista. La visión del hombre que sustenta es una visión epidérmica. Su mismo método, el de las ciencias positivas como único y definitivo criterio para conocer al hombre, tiene necesariamente que presentarnos una imagen mutilada del hombre, negando con una desaprensión asombrosa las más hondas e incuestionables experiencias humanas. ¿Es posible, acaso, llegar a la esencia del hombre, a su origen y destino, mediante los criterios de las ciencias empíricas? Más aún. ¿Es posible que las ciencias positivas deter-

minen el quehacer humano, y que sus conclusiones sean el criterio terminante para la estructuración "de una manera integral de vida" (pág. 259), de una ética, de una norma del comportamiento humano? La fisura metodológica fundamental es la misma que cometieron el siglo pasado quienes elaboraron las ciencias filosóficas con métodos prestados de las ciencias naturales, olvidando que es condición de toda ciencia la elaboración de un método propio.

El nacimiento de las ciencias modernas tales como la Historia a partir de Ranke, de la Psicología Experimental a partir de Wundt, del Psicoanálisis a partir de Freud, o de la Sociología de Spencer y Comte, nos descubren nuevas perspectivas, cuya consideración es indispensable para la integración de una imagen objetiva del hombre. Pero cuando, en la euforia del hallazgo, se pretende absorber en una sola perspectiva la totalidad y multiplicidad del hombre, reduciendo por la fuerza a una sola categoría su enorme riqueza y su hondo misterio, se convierte al hombre en una caricatura. El aporte de estas geniales intuiciones es indiscutible, despojadas hoy de las exageraciones absolutizantes. Las ciencias empíricas, gracias al perfeccionamiento de sus métodos, han abierto perspectivas insospechadas en el campo de su aplicación y de la técnica. Pero encapsular al hombre en sus solas conclusiones, todo lo grandes que se quiera; buscarle un sentido exclusivamente a través de sus leyes; atisbar el futuro humano para no ver en el porvenir más que el dominio "planificado" del hombre técnico; reducir la compleja problemática humana individual y social a un problema de mera "planificación" (pág. 249), es en el mejor de los casos, una enorme ingenuidad.

De ahí que la construcción de Lamont deje la marcada impresión de un inmen-

so deseo de que las cosas sean así, más bien que de una descripción de lo que en realidad son. La lectura de "El Humanismo como una Filosofía" deja la sensación de estar leyendo una edición modernizada de las hermosas "utopías" de Moro o de Campanella, cuando habla del futuro. El hombre de Lamont es un esquema, una fórmula matemática, sin carne, sin dolor, sin opción, sin libertad. Kierkegaard, Agustín, Pascal o Camus, tienen que ser para Lamont grandes ilusos.

La línea de su argumentación no es menos llamativa. Corre normalmente sobre la prueba de los testimonios. Página tras página desfilan nombres y más nombres, insignificantes a las veces, para testimoniar una afirmación, olvidando que el argumento de autoridad ocupa en filosofía el último lugar; y éste, sí está avalado por experiencia y reflexión. Un ejemplo. Para explicar el fenómeno religioso a la luz de la Psicología Empírica Religiosa, no basta citar a Leuba y Starbuck, creadores de la escuela "revivalista" norteamericana. De entonces hasta hoy han pasado cuarenta años, y una inmensa literatura sobre Psicología Religiosa ha rectificado sus conclusiones, y ha sometido a críticas definitivas los métodos y las conclusiones "revivalistas"; críticas realizadas por psicólogos que no son precisamente hombres religiosos, como Girgensohn y James. Lamont cita con frecuencia al psicólogo norteamericano, pero parece ignorar que el mismo James al estudiar el fenómeno religioso, pone serias reservas a los métodos y conclusiones de los "revivalistas", llegando a calificarlas de demasiado superficiales tanto desde el punto de vista psicológico como religioso (7).

HACIA UN HUMANISMO ABIERTO

Es fascinante la tentación de eliminar uno de los polos de tensión entre los que está suspendido el hombre; materia y espíritu aparecen antagónicos. Por eso el hombre es un ser problemático. No es ante posibles accidentes cósmicos, como dice Lamont (pág. 113), que el hombre únicamente puede sentirse desamparado. El hombre se siente desamparado mientras no encuentre el sentido definitivo de su existencia, que está, más allá de todos los antagonismos, en el encuentro con Dios personal. El drama de este desencuentro es el drama de todos los humanismos ateos. Humanismos que no son fuerzas vivas, porque son incapaces de reemplazar aquello que destruyen. No negamos que el hombre pueda organizar la tierra sin Dios; sino que afirmamos que sin Dios no puede organizarla más

(7) WILLIAM JAMES, *L'Experience religieuse, Essai de psychologie descriptive*, Alcan, París, 1931. Para ver hasta que punto Lamont deforma el pensamiento de James, véanse las palabras con que el psicólogo americano termina su magistral obra: "Qué son en sí mismas las realidades espirituales más elevadas, lo ignoro. Pero creo que existen, y sobre esta modesta creencia estoy dispuesto a jugar mi destino. Todo cuanto sé, todo lo que siento, tiende a persuadirme que más allá del mundo de nuestro pensamiento consciente existen otros de donde escanciamos experiencias capaces de enriquecer y transformar nuestra vida; y aunque en definitiva la vida humana permanece distinta de esas energías supramundanas, hay momentos empero en que estas se infiltran en aquella. Sin duda, puedo colocarme en la actitud del hombre de ciencia, del cientista sectario, y representarme vivamente que no existe nada fuera de la sensación y de las leyes de la materia. Pero no lo podría hacer sin oír una admonición interior: "Todo eso es fantasmagoría"... Toda la experiencia humana, en su viviente realidad, me lleva irresistiblemente a saltar los estrechos límites en que la ciencia pretende encerrarnos. El mundo real está estructurado de manera muy distinta, mucho más rica, y más compleja que el mundo de la ciencia". (Op. c., p. 436-7).

que contra el hombre. En la historia humana está la prueba de ello. Por eso sólo un humanismo abierto a Dios, el Humanismo Cristiano es capaz de interpretar plenamente al hombre. Pero esto no se comprenderá mientras no se tenga la más profunda, la más misteriosa y la más rica experiencia humana, que es la experiencia religiosa. Ella es la que coloca al hombre en la frontera de lo temporal y de lo eterno, y la que condiciona el comienzo del diálogo con Dios, a través de

un mundo con el que se siente íntimamente solidario, y que concibe no como un tránsito sino como el espacio y el tiempo en que la eternidad solamente puede ser arrebatada. "La tierra que sin Dios no dejaría de ser un caos, más que para convertirse en una prisión, es, en realidad, el campo magnífico y doloroso donde se elabora nuestro ser eterno" (8).

(8) H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, 1949 (p. 14).



DIA DE LA BUENA PRENSA

28 DE JULIO DE 1957

**"En cada familia católica,
Una publicación católica"**

I. ORACION Y SACRIFICIO

Oración privada y en común por la Buena Prensa.

Rosario, Hora Santa, Misa y Comunión.

Oración es la base de todo Apostolado, también del Apostolado de la Buena Prensa.

II. INSTRUCCION Y PROPAGANDA

Audiciones de Radio.

Actos públicos en Colegios y Parroquias. Conferencias.

Formar la conciencia de los católicos sobre la importancia de la Prensa para la formación y la información.

III. COOPERACION Y COLECTA

Colaboración con artículos, suscripciones y avisos.

Colaboración con capital y trabajo. Colecta en todas las misas del Día de la Buena Prensa.

**"Por una prensa digna al
servicio de la verdad"**

Comisión de Documentación y Publicidad del V. Episcopado Argentino
Rodríguez Peña 846 - Bs. Aires